

MIEJSCE INSTYTUCJI KULTURY W KSZTAŁTOWANIU WSPÓŁCZESNYCH TOŻSAMOŚCI LOKALNYCH

Punktem wyjścia poniższych rozważań poświęconych miejscu instytucji kultury w społeczności lokalnej niech będzie stwierdzenie autorstwa Dostojnego Jubilata, któremu dedykowana jest ta książka, a który w jednej ze swych prac podkreślił, że „społeczność lokalna jest niezbywalnym elementem organizacji życia społecznego społeczeństw należących do europejskiego kręgu kultury”¹, równocześnie zauważając, że jest ona „wspólnotą szczególną, zajmującą zawsze konkretną przestrzeń osadniczą”². Takie założenie otwiera pole wielorakich penetracji badawczych związanych z funkcjonowaniem zarówno społeczności lokalnej jako całości, jak i poszczególnych jej elementów.

Jednym z pierwszych założeń, które należy tu poczynić, jest konstatacja, że społeczność lokalna stanowi system. Stwierdzenie to jest, z jednej strony, niewymagającym udowodnienia banałem, z drugiej zaś – zaledwie punktem startowym i początkiem wielu obszarów interpretacyjnych, które mogą stać się wstępem do dalszych uwag dotyczących istoty i roli instytucji kultury w społeczności. Powinno się tu bowiem zadać wiele innych ważnych pytań. Jeśli mówimy o społeczności lokalnej, to w oczywisty sposób odsyła nas to do owej „przestrzeni osadniczej”, czyli do konkretnego, geograficznie rozumianego terytorium. O jakie jednak terytorium chodzi? Czym jest społeczność terytorialna i na czym polega jej systemowy charakter? Czy we współczesnej, globalnej rzeczywistości takie stwierdzenie może mieć jeszcze rację bytu? Wreszcie – jak w tak wyznaczonym środowisku umiejscowić instytucję kultury?

Otóż podstawowe wydaje się tutaj określenie – lub świadome zaniechanie tego określenia – o jakim terytorium mowa, wszak niejednokrotnie już udowodniono, że w świecie współczesnym pojęcie terytorium stało się być może nieco anachroniczne. Rozwój środków komunikacji, otwartość granic, dostępność środków finansowych ułatwiających migracje, a także brak środków finansowych wymuszających migrację w celu ich poszukiwania, spowodowały to, co pozostając przyczyną, staje się

¹ K.Z. Sowa, *Socjologia, społeczeństwo, polityka*, Wydawnictwo WSP, Rzeszów 2000, s. 110.

² *Ibidem*.

również i skutkiem – terytorium w znaczeniu geograficznym znaczy dla współczesnego, ponowoczesnego człowieka tylko tyle, ile ten zechce, by dla niego znaczyło. Podstawę stanowi więc możliwość wyboru, jednostkowej decyzji o uznaniu danego terytorium a własne, o tym, że chcemy do niego przynależeć i ponosić konsekwencje tej przynależności. Jedną z tych konsekwencji będzie deklarowanie uczestnictwa w społeczności i ponoszenia z tego tytułu odpowiedzialności. Zygmunt Bauman wprowadzie twierdzi, że będąc w ciągłym ruchu, „nigdy nie czujemy się u siebie”³, ale wydaje się, iż jest to zbyt pesymistyczna i generalizująca wizja współczesności. Dowody na to, że ludzie również oswiają przestrzeń, że biorą odpowiedzialność za terytorium, na którym przyszło im zamieszkiwać, można odnaleźć chociażby w faktach uczestnictwa przybyszy w strukturach społeczeństw w wymiarze lokalnym lub ponadlokalnym. O takim oswajaniu przestrzeni myślał zapewne Manuel Castells, gdy dostrzegał jednak, że „w [...] świecie niekontrolowanej, zagmatwanej zmiany ludzie grupują się zwykle wokół najbardziej podstawowych tożsamości: religijnych, etnicznych, terytorialnych, narodowych”⁴. Terytorium jest więc nadal podstawą do budowania i umacniania tożsamości, istotne jednak dla dalszych rozważań będzie określenie tego, jakie „terytorium” – w wymiarze geograficznym i świadomościowym – może być rzeczywiście podstawą dla integracyjnej siły tożsamości zbiorowych we współczesności.

Idea państwa narodowego, wykształcona w ciągu ostatnich stuleci, traci dziś dla Europejczyka coraz bardziej na znaczeniu. Kazimierz Z. Sowa zaznacza, że historia państwa narodowego zbliża się do swojego kresu i – jak podkreśla – „procesy słabnięcia w Europie państwa narodowego (*nation-state*) wydają się prowadzić do stopniowego odpolitycznienia idei ojczyzny (narodu) i powiązania pojęcia ojczyzny ideologicznej ze wspólnotą historyczno-kulturową, a nie polityczną”⁵. Polacy odczuli to znacząco po 1 maja 2004 roku, a szczególnie po otwarciu granic w wyniku przystąpienia Polski do układu z Schengen, co nastąpiło 21 grudnia 2007 roku. Chociaż więc zobowiązani jesteśmy do posiadania dokumentu tożsamości przy podróżowaniu w granicach europejskich, ich przekraczanie stało się niemal niezauważalne. W każdej chwili prawie wszyscy obywatele Polski mogą spakować walizki i zmienić miejsce zamieszkania. Mniej więcej dwa miliony Polaków pracowało w roku 2008 za granicą (około 6 procent populacji), a spośród nich niewiele ponad połowę zamierzało powrócić do Polski⁶. Równocześnie Polska staje się krajem, w którym zwiększa się liczba cudzoziemców uzyskujących zezwolenie na pracę, zarówno z Europy Wschodniej jak i Zachodniej, a także z Azji. Nie można mówić, że jest to zjawisko masowe, w roku 2008 liczba zatrudnionych obcokrajowców w Polsce nie przekra-

³ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa 2000, s. 92.

⁴ M. Castells, *Spółczesność sieci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 20.

⁵ K. Sowa, *op.cit.*, s. 137.

⁶ *Migracje zagraniczne w latach 2007–2009. Wyniki badań i analiz*, Kraków, dok. elektr. http://www.obserwatorium.malopolska.pl/files/common/raporty-z-badan/migracje-zagraniczne-2007-2009/migracje_zagraniczne_2007-2009.pdf, s. 15 (dostęp: 30.09.2011).

czała 1 procent ludności czynnej zawodowo. W wyniku otwarcia granic Polacy stali się uczestnikami globalnego zjawiska przemieszczania się i obecnie są niemal pełnoprawnymi obywatelami świata. I chociaż ciągle jeszcze obowiązują nas wizje do wielu krajów świata, nie różnimy się w tym względzie przecież zbytnio od obywateli innych państw, którzy również zobowiązani są do wypełniania rozmaitych formalnych wymogów przed podróżą.

Równocześnie trzeba zauważyć, że zmienia się struktura mobilności wewnętrznej. Wprawdzie nie ma to charakteru lawinowego, ponieważ zaledwie 2–3 procent populacji zmienia miejsce zamieszkania na terenie naszego kraju⁷, jednakże w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat struktura zamieszkania w Polsce uległa znacznym przekształceniom. Nieraz jest to wymuszane decyzjami politycznymi, kiedy indziej są to swobodnie podejmowane decyzje, nakazujące z różnych powodów poszukiwać nowych miejsc. Dowody na to, jak wiele osób mieszka w miejscach innych niż te, z których pochodzą, spotkać można na drogach i w pociągach w okolicy 1 listopada, kiedy niemal cała Polska przemieszcza się, by na grobach swoich rodziców czy dziadów zapalić znicze i tym samym przynajmniej na chwilę „powrócić do korzeni”, zamanifestować wierność i przywiązanie do tradycji oraz miejsca pochodzenia. W ten sposób kultywowany jest patriotyzm lokalny i poczucie, że ojczyzna prywatna, chociaż utracona, stanowi nadal coś istotnego i godnego zachowania od zapomnienia. Stanisław Ossowski przytacza dziewiętnastowieczną wypowiedź Jana Rymarkiewicza, że „naród ma Ojczyznę, puściznę po przodkach, słusznym prawem spadku odziedziczoną, znojem i krwią ich kupioną”⁸. W takim stosunku do ojczyzny prywatnej (*Heimat*) obecne jest przekonanie o konieczności podkreślania ciągłości i przywiązania do terytorium pochodzenia. Ten rodzaj myślenia – naturalny i oczywisty w ówczesnej sytuacji politycznej, społecznej i kulturowej – dziś domaga się wzbogacenia nieco innym, związanym z nową ponowoczesną sytuacją globalną.

Wzrastająca i coraz bardziej powszechna mobilność nie oznacza zatem, że znaczenie ojczyzny prywatnej maleje. Szczególnie ważne okazuje się ono w sytuacjach, do których obliguje tradycja (właśnie np. święta religijne lub rodzinne); nie sposób również przecenić jej wartości sentymentalnej i emocjonalnej. Jak podkreśla Ossowski, „stosunek uczuciowy do tej prywatnej ojczyzny jest poparty nakazem moralnym”, także ze względu na jej reprezentatywność wobec ojczyzny ideologicznej (*Vaterland*)⁹. Rzecz warta podkreślenia, że Ossowski, pisząc o stosunku do „środków na obczyźnie”, podkreśla, iż stosunek do ojczyzny prywatnej poza elementami „nawykowymi” wzbogacony jest o „elementy przekonaniowe”, które opisywać można jako wiarę, „że z tym właśnie ojczystym środowiskiem jestem związany w specjalny sposób, że

⁷ A. Muzińska, *Polacy mobilni, ale tylko za granicą*, 2011, dok. elektr. <http://bezrobocie.org.pl/wiadomosc/623740.html> (dostęp: 29.09.2011).

⁸ Za: S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny* [w:] *idem, Z zagadnień psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1967, s. 207.

⁹ S. Ossowski, *op.cit.*, s. 219.

ta więź jest predestynowana i że angażuje ona głęboko moją osobowość”¹⁰. Użycie słowa „predestynowana” wskazuje na pewien pozawolicjonalny charakter tej więzi, na fakt, że ojczyzna prywatna pozostaje taką nie z wyboru, a z przyczyn będących poza wolną wolą, jak to podkreśla – „z nakazu”.

Jak więc traktować i rozumieć stosunek, którego migrujący ludzie nabywają do swoich nowych siedzib? Wszak historia kultury donosi o osiedlających się z czasem ludach nomadycznych. Oswajanie przestrzeni osiedlanej przebiegało na różne sposoby, a związek z terytorium jako „ojczyzną prywatną” wykształcał się z czasem i dopiero z czasem stawał się wartością dziedziczną, okupioną „znojem i krwią przodków”. Czyż współcześni nomadzi, wędrujący wprawdzie nie w poszukiwaniu terenów łowieckich, ale w celu zaspokojenia potrzeb ekonomicznych, społecznych czy kulturowych, nie powtarzają poniekąd tej samej historii? Należy wszakże przyjąć tutaj poprawkę, że ludy nomadyczne stanowiły pewne zbiorowości, a współcześni wędrowcy przeważnie podejmują swoje migracje indywidualnie, lub co najwyżej w grupach rodzinnych. Muszą jednak wybrać i oswoić jakiś ekosystem, który w mniej lub bardziej świadomy sposób wybierają jako swoje miejsce do życia. Warto się tutaj powołać na badania Agaty Wiśniewskiej przeprowadzone w Bieszczadach, gdzie „nierzadko mianem ludzi «tutejszych», «stad» określają się także osoby, które przybyły na dany obszar z wyboru [...] osoby takie nie tylko czują się «zadomowione», «u siebie», ale są tak określane przez swoich sąsiadów, «zasiedziały» czy «zakorzenionych» w tradycyjnym rozumieniu”¹¹. Należy przypuszczać, że taki sposób traktowania przestrzeni może być i jest obecny również i na innych obszarach, w których osiedlają się współcześni wędrowcy.

Jak zauważa Yi-Fu Tuan, „okolica dla nowego mieszkańca jest początkowo mieszaniną obrazów, jest mglistą przestrzenią «gdzieś tam». Poznanie okolicy wymaga identyfikacji znaczniejszych punktów, takich jak narożniki okolicznej przestrzeni”¹². Identyfikacja owych punktów jest niczym budowa nowej siedziby. Mircea Eliade pisał, że

budowa każdego miasta, każdego nowego domu to ponowne naśladowanie i w pewnym sensie odtworzenie stworzenia świata [...] każde miejsce zamieszkania znajduje się w „centrum wszechświata” i z tego tytułu budowa jego mogła być możliwa tylko dzięki zniesieniu świeckiej przestrzeni i czasu świeckiego oraz zaprowadzeniu świętej przestrzeni¹³.

Uczony udowadnia swą tezę, korzystając z mitów całego niemal świata i konstatuje: „**człowiek odczuwa nieustanną potrzebę realizowania tych archetypów** [dot. uświęcania i organizowania przestrzeni – K.B.] nawet na najpodlejszym i najbardziej

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ A. Wiśniewska, *Czy „nowoczesna” tożsamość? Przyczynek do antropologii euroregionów* [w:] *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla profesor Zofii Sokolewicz*, red. nauk. J. Wasilewski, A. Zadrożyński, A. Bruczkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2005, s. 347.

¹² Tuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, PIW, Warszawa 1987, s. 30.

¹³ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Wydawnictwo OPUS, Łódź 1993, s. 364.

«nieczystym» szczeblu swej bezpośredniej egzystencji»¹⁴. Źródła etnograficzne zawierają wiele opisów – także przytaczanych przez rumuńskiego uczonego – rytuałów uświęcania terytorium, tworzenia symbolicznego centrum, poszukiwania hierofanii i sensów w chaotycznej przestrzeni. Dopóki nieoswojona – bywa ona groźna, bo nieznana i nieuporządkowana; po odpowiednich, niekiedy długotrwałych i wymagających trudu rytualnych zabiegach dokonać się może przekształcenie, dzięki któremu świat obcy, wrogi staje się swój i bezpieczny.

Eliade pisał o „człowieku religijnym”, człowieku, który żyjąc, potrzebował i pragnął „żyć w sacrum” i dlatego wypracował techniki „konstruowania świętego obszaru”¹⁵. Współczesnego człowieka opisuje się często, używając takich określeń, jak „desakralizacja”, „laicyzacja”, mówi się o „emancypacji współczesnego społeczeństwa wobec instytucji religijnych”¹⁶. Wydawać by się więc mogło, że w globalnej wiosce archetypiczne treści zostały zapomniane i współcześni obywatele świata nie przykładają wagi do tej sfery rzeczywistości. Tymczasem wnikliwy interpretator zjawisk współczesności, George Ritzer, przytacza taką oto historię na potwierdzenie swojej tezy o makdonaldyzacji społeczeństwa:

Na holenderskie lotnisko Schiphol odwozi mnie student uniwersytetu w Groningen, gdzie miałem wykład na temat makdonaldyzacji. Opowiada, że kiedy on i jego holenderscy koledzy jadą gdzieś za granicę, pierwsza rzecz, jaką robią, kiedy już rzucają bagaże na hotelowe łóżka, to odszukanie najbliższego McDonalda, ponieważ daje on im poczucie, że są „u siebie”¹⁷.

Potrzeba osvajania przestrzeni jest więc równie żywotna u współczesnego człowieka co u australijskich Achilów, którzy przenoszą święty słup (*kauwa-auwa*) w czasie swych wędrówek z miejsca na miejsce i każdorazowo ustanawiają centrum świata¹⁸. W obu tych przypadkach – i niezliczonych innych – następuje swego rodzaju oswojenie przestrzeni, wyznaczenie owych wspomnianych wcześniej Tuanowskich „narożników przestrzeni”, a także wyznaczenie granic.

Granice polityczne – jak już wcześniej powiedziano – tracą coraz bardziej na znaczeniu. Należy jednak zauważyć, że nadal istnieje taki system granic, który niekiedy uniemożliwia swobodę osiedlania się. Zygmunt Bauman podkreślał, że „świat granic był przez większą część swego istnienia zjawiskiem o strukturze klasowej”¹⁹. Można wnosić, że uwaga ta nadal ma znaczenie, jednakże należałoby dorzucić (lub uszczegółowić), że dzisiejszy nomada może niemal każde terytorium wybrać jako dobre do zasiedlenia, pod warunkiem, że pokona granice kulturowe, językowe czy też

¹⁴ *Ibidem*, s. 370.

¹⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1970, s. 67.

¹⁶ J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1995, s. 51.

¹⁷ G. Ritzer, *McDonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa 2005, s. 8.

¹⁸ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 70–71.

¹⁹ Z. Bauman, *op.cit.*, s. 18.

te wyznaczone przez rozmaite społeczne fobie. Przekroczenie jednak tych i innych granic nie gwarantuje wciąż rzeczywistego zamieszkania na danym obszarze, swego „oswojenia” terytorium. Kolejnym bowiem krokiem jest dokonanie waloryzacji przestrzeni i odnalezienie w niej własnego usytuowania.

W prowadzonych w roku 2008 badaniach sondażowych, dotyczących sposobów osvajania przestrzeni w przypadku zmian miejsca pobytu (badania dotyczyły wyłącznie wyjazdów czasowych) respondenci wskazywali różnorodne punkty w rozpoznawanym obszarze, które uważali za istotne do zlokalizowania w pierwszej kolejności. Niektórzy stwierdzali, że najpierw muszą wiedzieć, gdzie znajduje się miejsce będące przyczyną pobytu (np. miejsce podejmowania aktywności o charakterze zawodowym). W tej sytuacji najważniejszy punkt odniesienia, „centrum”, wokół którego organizuje się przestrzeń znajduje się tam, gdzie jest przyczyna (a więc sens) pobytu. Przy okazji krótkotrwałych wyjazdów o charakterze wakacyjnym duża część respondentów wskazywała na to, że istotne jest, by zlokalizować najbliższy sklep, inni poszukiwaliby raczej ważnego dla okolicy punktu (znacniejsze zabytki, piękna plaża), jeszcze inni wyznawali, że przede wszystkim chcą wiedzieć, gdzie znajduje się kościół katolicki²⁰.

Być może takie wybory należałoby uzasadniać w indywidualnych przypadkach różnymi sytuacjami osobistymi, szczególnie zasadne byłoby wówczas zwrócenie uwagi na możliwość ich zrozumienia w odniesieniu do piramidy hierarchii potrzeb Abrahama Masłowa. Według amerykańskiego psychologa, ludzie poszukują w pierwszej kolejności możliwości „zapewnienia im oraz ich rodzinom żywności, dachu nad głową i ochrony, a także bezpiecznego środowiska (pracy)”²¹. Następnie myślą o zrealizowaniu i zaspokojeniu kolejno: potrzeby bezpieczeństwa, przynależności, uznania. Wreszcie szczyt piramidy stanowią potrzeby samorealizacji, których spełnienie powoduje wypełnienie potencjału jednostki. Tu właśnie powinno się umieścić potrzeby duchowe czy estetyczne, których realizacja jest właściwa dla naszego gatunku. To, w jaki sposób przebiegać będzie owa samorealizacja, pozostaje w sferze wyborów jednostkowych. Paweł Lewicki, prowadząc badania wśród studentów w Berlinie, zauważył, iż studenci, którzy odrzucają kontrolę społeczną i dominację religii, „wybierają świat, w którym mogą poszukiwać wzorców własnej tożsamości, w którym możliwe jest dokonywanie wyborów: nie tylko co do tego, czy pójść do tego kina czy tamtego, do teatru czy na koncert, z kim się spotkać, ale także do tego, jak żyć i kim zostać”²². Należy tu zwrócić uwagę, że jako swoistą przeciwwagę dla religii i kontroli społecznej autor umieszcza kulturę oraz uczestnictwo w niej. Kultura bowiem w najpełniejszym bodaj współcześnie wymiarze jest nośnikiem wartości, których

²⁰ Badania własne.

²¹ Za: J.A.F. Stoner, R.E. Freeman, D.R.jr. Gilbert, *Kierowanie*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2001, s. 433.

²² P. Lewicki, *Ponowoczesność a tożsamość europejska* [w:] *Horyzonty antropologii kultury. Tom w darze dla profesor Zofii Sokolewicz*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2005, s. 322.

poszukiwanie i przyjęcie jako własnych uzasadnia człowieczeństwo i pozwala każdemu na określenie swej tożsamości – człowieka należy tutaj określić jako kierującego się wartościami, *homo axiologicus*. Instytucje kultury jawią się więc jako miejsca, gdzie następuje swego rodzaju podaż wartości i gdzie współczesny człowiek może negocjować swoje człowieczeństwo w kontaktach z innymi ludźmi, w kontaktach z podstawowymi wartościami, wśród których prawda – dobro – piękno pozostają niezmiennie kanoniczne. Instytucje kultury stają się więc w systemie społeczności lokalnej swoistymi punktami zaczepienia, gdzie zagubiony w płynnej nowoczesności człowiek może odnaleźć „oferty, nie nakazy; propozycje, a nie normy”²³.

Takie postawienie sprawy może być traktowane jako swoiste wyzwanie zarówno dla zarządzających instytucjami kultury, jak i tych, którzy tworzą polityki kulturalne dla swego regionu. Istotne jest, by zarządzanie regionem odbywało się według pewnych założeń wstępnych, a nie wyłącznie stanowiło wypadkową podejmowanych działań, które niejednokrotnie – jak wykazała to na przykładzie Krakowa Joanna Szulborska-Łukaszewicz – „są raczej przypadkowe i okazjonalne” i których „nie wiąże jednolita wizja, a tylko dążenie do formalnej zgodności z literą prawa – w obawie przed kontrolą organów nadrzędnych oraz wszelką zewnętrzną krytyką”²⁴. „Jednolita wizja”, o którą upomina się Szulborska-Łukaszewicz, powinna być niejako uzupełniona świadomością systemowego charakteru społeczności terytorialnej i wzajemnych powiązań pomiędzy poszczególnymi podmiotami. Chodzi także o to, by uczestnicy swoistej gry prowadzonej w regionie wspólnie wypracowywali wspomnianą wizję, ale również, by świadomie ją wspólnie realizowali, miast rywalizować o klienta czy zasoby finansowe. Wydaje się bowiem, że świadomość, iż rozmaite podmioty kultury rozbudzają i zaspokajają potrzeby w pewnym wspólnym zakresie, powinna w tych instytucjach raczej budować przekonanie o możliwości współpracy, niż wyłącznie myślenie w kategoriach konkurowania o klienta. Jako przykład mogą posłużyć podejmowane przez Muzeum Narodowe w Krakowie i Centrum Filmowe ARS wspólne działania przy okazji dystrybucji filmu *Nikifor* czy też współdziałanie Muzeum Narodowego z Teatrem Starym przy realizacji wystawy o Kabarecie „Zielony Balonik” kilka lat temu. Dyrektorzy tych instytucji ramię w ramię występowali na wernisażach i w przekazach medialnych jako równoprawni partnerzy w działaniach wiodących ku upowszechnianiu pewnego wycinka kultury.

Rozwijając powyższą argumentację, należałoby odnieść się do propozycji modelu sieci wartości (*value net*) zaproponowanego przez Adama M. Brandenburgera i Barney J. Nalebuffa. Koncepcja ta jest niejako rozwinięciem analizy otoczenia według modelu pięciu sił Portera, która obok klientów, dostawców i konkurentów wprowadza nową kategorię graczy rynkowych zwanych komplementariuszami. Określani

²³ Por. Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Narodowy Instytut Audiowizualny Agora S.A., Warszawa 2011, s. 27.

²⁴ J. Szulborska-Łukaszewicz, *Polityka kulturalna w Krakowie*, red. nauk. J. Wasilewski, A. Zadroznyński, A. Bruckowski, Wydawnictwo ATTYKA, Kraków 2009, s. 307.

są oni jako ci, „od których klienci kupują komplementarne produkty lub którym dostawcy sprzedają komplementarne zasoby”²⁵. Takimi komplementarnymi dla instytucji kultury mogą być szkoły lub inne placówki edukacyjne, ale także inne, jeśli „produkty dwóch firm się uzupełniają, a każdy z produktów staje się bardziej cenny w powiązaniu z drugim”²⁶. Przykładem może być znowu Muzeum Narodowe, w którego siedzibie funkcjonuje sieciowa kawiarnia TriBeCa, która w tym przypadku przybrała nazwę własną „TriBeCa Muzeum”. Sprawa jednak się komplikuje, jeśli zechcemy wrócić do kategorii konkurentów. Stale bowiem powraca zagadnienie, kto i w jaki sposób stanowi konkurencję dla instytucji kultury. Z pobieżnych analiz liczby samochodów na parkingach można stwierdzić, że galerie handlowe odbierają klientów galeriom sztuki. Ale czy rzeczywiście tak jest? Przecież każda z tych instytucji odpowiada na wiele innych potrzeb i pełni różne funkcje. Chociaż współcześnie galerie handlowe przejmują często funkcje instytucji religijnych czy kulturalnych²⁷ i odpowiadają na wiele ludzkich potrzeb w podobny sposób, jak galerie malarstwa (potrzeba patrzenia na ładne rzeczy, potrzeba pokazania się *et cetera*), to jednak nie są to przecież instytucje tożsame! I nie powinny być, chociaż współczesne trendy obecne wśród urzędników i niektórych muzealników wskazywałyby na swoiste złożenie broni i dążenie do tego, by traktować instytucje kultury jak instytucje gospodarcze, przynajmniej ze względu na konieczność pozyskiwania funduszy na działalność (aż się prosi, by napisać: na produkcję) czy też finansowe rozliczanie dyrektorów instytucji kultury. Gdzieś zagubiło się to, co najważniejsze.

W systemie społecznym, w którym działać mają muzea, domy kultury czy biblioteki, ważne jest, by ich funkcjonowanie traktować jako procesy tworzące sieć działań²⁸. Spojrzenie na organizacje zajmujące się kulturą jako na jeden z elementów sieci działań pozwala na równoprawne traktowanie uczestników gry społecznej trwającej w społeczności terytorialnej. W odniesieniu do miasta Barbara Czarniawska zauważa, iż właśnie dzięki działaniom i świadomości ich sieciowego charakteru „aktorzy działający w mieście nabywają tożsamość”²⁹. Można więc powiedzieć, że w płynnym, ponowoczesnym społeczeństwie „narożniki przestrzeni” mają zgoła płynny i niestabilny charakter, a instytucje kultury – jako szczególnie predestynowane do bycia nośnikami wartości – odgrywają tutaj rolę, której nie sposób przecenić. To właśnie one mogą, bardziej niż względnie zamknięte instytucje gospodarcze, stawać się katalizatorami działań, które będą stanowić ramę dla tożsamości lokalnych, także w rozumieniu jej terytorialności określonej przez dziedzictwo kulturowe utrwalone zarówno przez specyficzną urbanistykę, zabytki na wolnym powietrzu i te groma-

²⁵ K. Oblój, *Strategia organizacji*, PWE, Warszawa 2007, s. 259.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Por. G. Makowski, *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2003.

²⁸ B. Czarniawska, *Trochę inna teoria organizacji. Organizowanie jako konstrukcja sieci działań*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2010, s. 27 i n.

²⁹ *Ibidem*, s. 36.

dzone w muzeach, jak i instytucje pielęgnujące oraz promujące osobliwości lokalnej kultury. A jak podkreśla Jubilat: „dobrowolne, spontaniczne współdziałanie w konkretnym miejscu przestrzeni wolnych wytwórców, jest zasadniczym socjologicznym warunkiem kształtowania się – i trwania – społeczności lokalnych”³⁰, budowania małych ojczyzn i wspólnot regionalnych, które są wszak traktowane jako „niezbywalny element społecznego świata”³¹, zarówno w wymiarze ponadindywidualnym, jak i w personalnym poszukiwaniu sensu oraz celu bycia w świecie. Nawet jeżeli ten świat coraz trudniej zdefiniować.

³⁰ K.Z. Sowa, *op.cit.*, s. 112.

³¹ *Ibidem*, s. 142.